

# Pangsur

Jurnal Pengkajian dan Penelitian Sastra Asia Tenggara

Juli - Desember 1998, Seluasnya 7, Jilid 1

پانگسورا



JULAI - DISEMBER 1998 - BIL. 7/JILID 4

## KANDUNGAN

<b>PENGARAH</b> <i>Dato Paduka Haji Aidin Haji Othman</i>	
<b>TIMBALAN PENGARAH</b> <i>Nellie Dato Paduka Haji Sunny</i>	
<b>KETUA BAHAGIAN PENTADBIRAN DAN OPERASI</b> <i>Haji Abdul Hakim Haji Mohd. Yassin</i>	
<b>KETUA BAHAGIAN PENERBITAN</b> <i>Haji Mohd. Ali Haji Abdul Razak</i>	
<b>KETUA BAHAGIAN REKABENTUK</b> <i>Pg. Haji Muhammad Pg. Daraman</i>	
<b>SIDANG REDAKSI</b> <b>BRUNEI DARUSSALAM</b> <i>Haji Abdul Hakim Haji Mohd. Yassin</i> <i>Haji Jawawi Haji Ahmad</i> <i>Awang Saip Haji Abdul Wahab</i>	
<b>INDONESIA</b> <i>Taufik Ismail</i>	
<b>MALAYSIA</b> <i>Yusuf Ishak</i>	
<b>PENYELARAS PENERBITAN</b> <i>Meyyalamath Haji Hitam</i> <i>Azmah Haji Abdullah</i> <i>Laila Sari Haji Bakar</i>	
<b>PENYELARAS REKABENTUK</b> <i>Abdull Rahman Ahmad</i>	
<b>PENASIHAT PENYUNTINGAN</b> <i>Tan Sri Dato (Dr.) Ismail Hussein</i> <i>Prof. Dato Dr. Mahmud Sarudin Awang Othman</i> <i>Prof. Dr. Yus Rasyana</i> <i>Dr. Haji Hashim Haji Abdul Hamid</i> <i>Prof. Madya Drs. Lutfi Abbas</i>	
	<b>SINTESIS (SASTRA) MELAYU DENGAN (SASTRA) JAWA: Sebuah Kasus dalam Naskah <i>Nasekat Manyuni Tembung Malaya</i></b>
	Imam Budi Utomo ..... 3
	<b>"SYAER GAYO" SASTRA BERNAFAS RELIGIUS</b>
	L. K. Ara ..... 21
	<b>"SWARGO NUNUT NEROKO KATUT" MASIH RELEVANKAH? KAJIAN ATAS CERPEN UMAR KAYAM "SRI SUMARAH" dan "BAWUK"</b>
	Haniah ..... 37
	<b>SYAMSUDDIN AS-SUMATRANI (Riwayat, Karya, Ajaran, Kecaman dan Pembelaannya)</b>
	Tirto Suwondo ..... 49
	<b>DARI KATA BUDAK KE KATA BURUNG</b>
	Hj. Abd. Hamid Jaluddin ..... 63
	<b>FUNGSI SASTERA: Berjejak Sejenak Di Bumi Malaysia</b>
	A. Samad Said ..... 72
	<b>PENDIDIKAN AKHLAK MELALUI BAHASA SASTERA</b>
	Yang Dimuliakan Pehin Jawatan Dalam Seri Maharaja Dato Seri Utama Dr. Haji Awang Mohd. Jamil Al-Sufri ..... 77
	<b>PENGERTIAN UNSUR MITOS DALAM SEJARAH MELAYU BERDASARKAN SUMBER-SUMBER INDIA</b>
	Prof. Madya Dr. M. Rajantheran ..... 89
	<b>PERGESERAN NILAI WANTA DALAM PANDANGAN DUNIA Y.B. MANGUNWIJAYA</b>
	Erlis Nur Mujingsih Atisah ..... 105
	<b>SYAIR RAJANG DI BRUNEI DARUSSALAM: SATU PENELITIAN AWAL</b>
	Dr. Haji Hashim Haji Abd. Hamid ..... 120
	<b>TEATER RAKYAT TRADISIONAL MENDU: MUNGKINKAH DAPAT BERTAHAN?</b>
	H. Mawardi Rivai ..... 129

# SYAMSUDDIN AS-SUMATRANI

(Riwayat, Karya, Ajaran, Kecaman,  
dan Pembelaannya)

Tirto Suwondo

## 1. Pendahuluan

Telah lebih dari tiga setengah abad lamanya Syamsuddin as-Sumatrani<sup>1</sup> dicerca dan dikecam oleh berbagai pihak sebagai seorang sufi yang kafir sesat (*mulhid*) dan kafir yang menyembunyikan kekafirannya (*zindiq*). Cercaan dan kecaman itu tidak hanya datang dari para ulama sufi pada zamannya (abad 16 dan 17), tetapi juga dari para sarjana dan peneliti yang menaruh minat pada Islam umumnya dan ilmu tasawuf khususnya di daerah Aceh (Melayu). Walaupun telah muncul beberapa kajian ilmiah yang berkesimpulan bahwa ajarannya sebenarnya bukan ajaran sesat, tetapi hingga kini Syamsuddin (dan gurunya Hamzah Fansuri) belum memperoleh 'pembelaan' yang semestinya. Gema tentang ke-*mulhid*-an dan ke-*zindiq*-annya masih terus terdengar sehingga predikatnya sebagai seorang syaikh terkemuka yang dihormati di lingkungan Kesultanan Aceh seolah-olah menjadi tercemar. Ini benar-benar menjadi sebuah tragedi karena di satu pihak ia disanjung-sanjung sebagai seorang penghulu agama yang besar, terkemuka, dan dihormati di lingkungan kerajaan Islam, tetapi di lain pihak ia dicerca sebagai seorang yang sesat dan kafir. Sungguh-sungguh ironis.

Dalam makalah ini penulis tidak bermaksud menjadi 'jaksa', 'pembela', 'hakim', atau bahkan 'juri' yang memutuskan 'perkara' seorang sufi besar yang dituduh sesat kafir itu, tetapi hanya ingin memberikan gambaran secara agak lebih sistematis tentang mengapa dan bagaimana Syamsuddin as-Sumatrani dan ajaran-ajarannya menjadi 'objek perdebatan' oleh para ulama dan ahli Islam. Akan tetapi, karena sajian ini hanya berupa makalah pendek, lebih-lebih sebagai sebuah *kapita selekta*, gambaran mengenainya tidaklah mungkin dapat disajikan secara lengkap dan memadai. Jadi, gambaran mengenai Syamsuddin dalam makalah ini hanyalah yang pokok-pokok saja, mulai dari riwayat hidup, karya-karya, ajaran, kecaman, sampai pada pembelaan terhadap ajarannya. Dari sajian sistematis demikian diha-rapkan kita dapat menilai

---

<sup>1</sup> Ada beberapa versi tentang penulisan (penyebutan) nama Syamsuddin as-Sumatrani. Liaw Yock Fang (1982:191) menulis Syamsuddin al-Sumatrani; Teeuw (1994:54, 67) menyebut dengan Syamsuddin as-Sumatrani (sama dengan sebutan dalam Ensiklopedi Islam, 1994); Dahlan (1992:98) menyebut dengan Syamsuddin Sumatrani; dan Baroroh Baried (1985:291) menulis Syamsuddin Assamatrai. Dalam makalah ini hanya ditulis satu nama saja, diambil dari rujukan utama Ensiklopedi Islam (1994), yaitu Syamsuddin as-Sumatrani.

kembali secara lebih bijaksana terhadap eksistensi dan ajaran Syamsuddin sehingga kita tidak terburu-buru menjatuhkan 'vonis' sebagai 'baik' atau 'buruk'.

## 2. Riwayat Hidup dan Karya-Karya Syamsuddin as-Sumatrani

Menurut sumber-sumber yang ada, tidak diketahui dengan jelas kapan dan di mana Syamsuddin as-Sumatrani dilahirkan. Dalam buku *Bustanul Salatin* karya Nurruddin ar-Raniri hanya diperoleh keterangan bahwa Syamsuddin wafat pada hari ke-12 bulan Rajab tahun 1039 H/1630 M (Nieuwenhuijze, 1945:15; Liaw, 1982:191; Baried, 1987:112). Walaupun keterangan mengenai wafatnya jelas, tetapi di mana jenazah Syamsuddin dimakamkan juga masih menjadi misteri.

Syamsuddin as-Sumatrani adalah seorang mufti dan penasihat Sultan Iskandar Muda (Iskandar, dalam Baried, 1985:292), seorang pembesar dan penghulu agama (Liaw, 1982:191), atau seorang syekh terkemuka yang berada di lingkungan istana kerajaan Aceh Darussalam (Dahlan, 1992:98). Menurut *Hikayat Aceh* (Baried, 1985:292), kedudukan sebagai penasihat sultan itu diperoleh Syamsuddin bukan sebagai hadiah dari Sultan Iskandar Muda (yang memerintah pada tahun 1606 hingga 1636), melainkan karena memang ia mempunyai pengetahuan yang tinggi sehingga diangkat menjadi penasihat sultan. Oleh sebab itu, pantas jika selama berada di lingkungan Kasultanan Aceh, Syamsuddin memperoleh sebutan (predikat, julukan) bermacam-macam. Oleh Sultan Syah Alam (yang memerintah pada tahun 1589--1604 M), Syamsuddin dijuluki sebagai *syaykh al-Islam (syaikhul Islam)*; oleh Frederich de Houtman dikatakan sebagai *cheech den oppersten raethsheer van den coninck* 'syekh penasihat agung raja'; oleh John Davis disebut sebagai *aarts bisschop* 'imam agung'; dan oleh Sir James Lancaster dijuluki sebagai *the chiefe bishope* 'imam kepala' (Nieuwenhuijze, 1945:18; Dahlan, 1992:98; Baried, 1987:113; *Ensiklopedi Islam*, 1994:343).

Sebagai seorang ulama, sufi, dan filosof yang memperoleh dukungan penuh dari Sultan Iskandar Muda, Syamsuddin dapat lebih leluasa mengembang-kan ajarannya. Oleh sebab itu, di Aceh ia memiliki pengaruh yang cukup besar dan luas. Ajaran yang dikembangkannya dikenal dengan nama ajaran *Martabat Tujuh*, yaitu ajaran yang menjelaskan *tajjalli* 'manifestasi Tuhan' melalui tujuh jenjang. Ajaran tersebut mendapat penga-ruh dari filsafat Neoplatonisme yang bersifat panteistis (Zoetmulder, 1990:127). Karena yang dibahas di dalamnya adalah masalah hubungan antara wujud dan hakikat Tuhan dan alam, ajaran itu disebut pula sebagai ajaran *Wujuddiyah*. Ajaran tasawuf yang termasuk ke dalam golongan tasawuf falsafi itu pada awalnya dikembangkan oleh Ibn Massarah (dari Cordova) dan Suhrawardi al-Maqtul (dari Persia); dan mencapai puncak kesempurnaannya pada ajaran Ibn 'Arabi di Andalusia abad ke-12 (Dahlan, 1991:31). Ajaran sentral Ibn 'Arabi adalah tentang *Wahdat al-Wujud* 'Kesa-tuan Wujud' (Nasution, 1973:92; Hamka, 1984:153--154). Meskipun jaraknya cukup jauh, dapat dikatakan bahwa Syamsuddin as-Sumatrani masih meneruskan paham Ibn 'Arabi. Oleh sebab itu, Syamsuddin sering juga dise-but sebagai tokoh aliran *Wujuddiyah*, penganut paham *Wahdat al-Wujud*.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Tentang ajaran *Wahdat al-Wujud*, *Wujuddiyah*, dan atau *Martabat Tujuh* secara lebih rinci dipaparkan dalam pasal 3.

Dalam mengembangkan ajarannya Syamsuddin as-Sumatrani tidak hanya melakukannya secara langsung, misalnya dengan tatap muka, tetapi juga melalui karangan-karangannya, baik dalam bahasa Arab maupun bahasa Melayu. Beberapa karangan yang memuat ajarannya antara lain ialah *Mir'atu'l-Muhaqqiqin*, *Kharaqah*, *Dairatu'l-Wujud*, *Sirru'l-Anwar*, *Sirru'l-Rubu-biyah*, dan *Kasy Sirrul-Tajjali'l-Sajani* (Tibyan, 111) (Baried, 1985:291--292). Menurut Winstedt (1939), karangan Syamsuddin yang berjudul *Mir'atu'l-Mu'min* tidak secara eksplisit memuat ajarannya, karena isi karangan itu berupa tanya jawab tentang kepercayaan Islam yang antara lain membahas sifat Allah SWT, sifat para Nabi, wahyu, dan hari kebangkitan; jadi tidak bersangkutan langsung dengan masalah mistik. Selain itu, Syamsuddin juga menulis dua buah karangan yang isinya berupa komentar terhadap syair-syair Hamzah Fansuri, yaitu *Syarh Ruba'i Hamzah Fansuri* dan *Syair Ikan Tongkol*. Al-Attas (1972:45) menyatakan bahwa semua karangan Syamsuddin --bersama-sama dengan karangan Hamzah Fansuri-- telah memperkaya khazanah sastra Melayu, bahkan telah berhasil membentuk *genre (sastra) baru* yang disebut *sastra kitab*. Dari segi estetika (puitika) karya-karya mereka juga telah banyak diteliti orang (Braginsky, 1993 dan 1994).

Seperti diketahui bahwa *Syarh Ruba'i Hamzah Fansuri* karangan Syamsuddin pernah menjadi perdebatan di kalangan para ahli, karena karangan yang disebut-sebut oleh Van der Tuuk pada tahun 1866 dalam bukunya *Kort verslag der Maleische handschriften toebehoorende aan de Royal Asiatic Society te Londen* itu pada kenyataannya tidak ada (belum ditemukan). Akan tetapi, perdebatan itu kemudian segera berakhir karena pada tahun 1972 karangan tersebut telah ditemukan oleh Hasjmy. Menurut Hasjmy (1976:3), karangan Syamsuddin yang berupa komentar itu ditemukan di antara kumpulan naskah tulisan Abdurrauf, Nuruddin ar-Raniri, dan Burhanuddin di perpustakaan pesantren Dayah Tiro, Aceh. Oleh Hasjmy, syair Hamzah Fansuri yang dikomentari oleh Syamsuddin itu kemudian diberi judul *Ruba'i Hamzah Fansuri*. Tentang *Ruba'i Hamzah Fansuri* dan *Syarh Ruba'i Hamzah Fansuri* sendiri telah dibahas pula oleh Baried (1987).

Karangan Syamsuddin yang berupa komentar terhadap *Syair Ikan Tongkol*, pertama kali ditemukan oleh Roolvink, kemudian diterbitkan dalam bentuk transliterasi (1964). Hal ini dapat diketahui melalui karangan Roolvink yang berjudul *The New Old Malay Manuscripts* (1964). Menurutnya, naskah komentar itu dijumpai dalam sekumpulan naskah yang memuat beberapa tulisan mengenai agama dan tasawuf. Teksnya sendiri, *Syair Ikan Tongkol*, yang pertama kali diterbitkan oleh Doorenbos (1933) dengan judul *Sya'ir Djawi Fasal Fibayan at Tawhid*, secara sekilas telah dibahas pula oleh Baried. Dalam bahasan itu Baried (1992:8) mencoba mengungkap paham (melalui enam konsep) tasawuf Hamzah Fansuri yang dikenal dengan ajaran *Wujuddiyah*.

Dahlan (1992) mencatat bahwa banyak sumber primer yang dapat diteliti untuk mengungkap Syamsuddin as-Sumatrani dan ajaran-ajarannya. Sumber-sumber itu berupa naskah karangan Syamsuddin sendiri atau naskah yang mengandung ajaran yang dikatakan berasal dari Syamsuddin. Menurutnya (1992:112), naskah yang bernomor 7022 (A), 7059 (B), 7049 (C), 7060 (D), 7061 (E), 1983 (F), 1332 (G), 1700 (H), 1952 (I), 7351 (K), 7257 (L), 7344 (M), 7348, 8760, 7236, 8780, dan 6099 saat ini tersimpan di Perpustakaan Universitas Leiden; naskah yang bernomor 104 terdapat di

Koleksi Maxwell, Royal Asiatic Society, London; dan naskah *Syarh Ruba'i Hamzah Fansuri* terdapat dalam terbitan Hasjmy (1976). Naskah dengan identifikasi A, B, C, dan seterusnya sampai dengan M pernah dimanfaatkan oleh C.A.O. van Nieuwenhuijze untuk keperluan penyusunan disertasinya yang berjudul *Samsu'l-Din van Pasai* (1945).

### 3. Ajaran/Pandangan Syamsuddin as-Sumatrani

Selama ini (menurut pengamatan saya saat ini) baru ada dua penelitian yang dapat dikatakan tuntas dalam membahas karya-karya Syamsuddin as-Sumatrani secara khusus. Pertama oleh Nieuwenhuijze dalam disertasinya *Samsul-din Van Pasai* (1945) di Universitas Leiden, dan kedua oleh Dahlan dalam disertasinya *Tasawuf Syamsuddin Sumatrani* (1992) di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Dilihat dari jangkauan datanya, tampak bahwa penelitian Dahlan lebih luas daripada penelitian Nieuwenhuijze, karena Nieuwenhuijze hanya menggunakan data yang beridentifikasi A, B, C, sampai dengan M, sedangkan Dahlan menambah beberapa lagi termasuk karya komentar (*syarh*) yang baru beberapa dekade lalu ditemukan. Selain itu, Dahlan secara khusus (dalam satu bab) juga membahas karya-karya Syamsuddin dari sudut pandang teologis yang hal itu tidak ada dalam penelitian Nieuwenhuijze.

Walaupun dua penelitian tersebut berbeda --karena jarak waktu penelitiannya cukup jauh, yaitu tahun 1945 dan 1992--, tetapi pada prinsipnya keduanya menyimpulkan hal yang sama tentang pandangan dan ajaran Syamsuddin. Hanya bedanya, sikap Nieuwenhuijze cenderung negatif, sedangkan sikap Dahlan lebih cenderung positif, tidak menilai Syamsuddin sebagai sufi yang kafir dan sesat (*mulhid* dan *zindiq*).<sup>3</sup> Sikap positif Dahlan tersebut didasari oleh penilaian teologis terhadap data primer dengan tolok ukur ajaran dasar yang *qath'i* 'pasti' (dari Alquran al-Karim dan Hadist Mutawatir), bukan ajaran yang *furu'* 'cabang'.

Secara garis besar, ajaran dan pandangan Syamsuddin as-Sumatrani adalah sebagai berikut.

(1) Tuhan adalah wujud yang awal, sumber dari segala wujud dan kenyataan satu-satunya.

(2) Zat adalah wujud Tuhan. Ia (Tuhan) adalah kesempurnaan dalam kemutlakan yang tinggi, sesuatu yang di luar kemampuan manusia untuk memikirkannya. Zat itu wujud dan asal dari segala yang ada. Wujud yang ada ini tidak berbeda dengan wujud Allah SWT. Wujud Allah SWT mencakup baik yang kelihatan maupun yang tidak kelihatan.

(3) Hakikat zat dan sifat dua puluh adalah satu. Jadi, zat itulah sifat.

(4) Sifat Allah SWT *qadim* dan baka, sedangkan sifat manusia fana. Allah SWT berada dengan sendirinya, sedangkan manusia dibuat dari tidak ada. Hal ini seperti orang melihat cermin dengan rupa yang terbayang dalam cermin. Orang yang melihat cermin itu *qadim*, sedangkan rupa dalam cermin itu *muhtat* 'baru diciptakan' dan fana.

---

<sup>3</sup> Sikap positif Dahlan ini, yakni berupa pembelaan terhadap tasawuf Syamsuddin as-Sumatrani, lebih rinci dipaparkan dalam pasal 5.

(5) Ajaran wujud tercakup dalam martabat tujuh, dalam *tajjalli* 'mani-festasi Tuhan'. Martabat tujuh tidak lain adalah jalan kepada Tuhan.

(6) Kalimah syahadat, *la ilaha illallah* 'tiada Tuhan selain Allah' ditaf-sirkan juga sebagai 'Tiada Wujudku hanya Wujud Allah'.

(7) Orang yang memiliki makrifat (pengetahuan) yang sempurna adalah orang yang mengetahui aspek *tanzih* 'perbedaan' dan *tasybih* 'kemi-ripan/keserupaan' antara Tuhan dan makhluk-Nya (lihat juga Liaw, 1982: 192--193; *Ensiklopedi Islam*, 1994:344).

Ketujuh butir ajaran/pandangan tersebut sesungguhnya bukan murni ajaran Syamsuddin, melainkan ajaran kaum *Wujudiyah* pada umumnya. Namun, karena dalam seluruh karangannya, kecuali *Mir'atu'l-Mu'min*, Syamsuddin lebih memperjelas tentang *tajjalli* yang dalam ajaran Hamzah Fansuri belum jelas (Baried, 1985:292), yaitu melalui tujuh jenjang (martabat tujuh), maka Syamsuddin lebih dikenal sebagai tokoh sufi yang menye-barkan ajaran Martabat Tujuh. Padahal, ajaran Martabat Tujuh sudah berkembang di India (abad ke-16) oleh Syekh Muhammad Isa Sindhi al-Burhanpuri, yang dikembangkan dari pandangan Ibn Arabi di Andalusia (abad ke-12). Secara garis besar, proses *tajjalli* atau manifestasi Tuhan, atau Martabat Tujuh itu, adalah sebagai berikut.

Konsep *tajjali* berawal dari pandangan bahwa dalam kesendirian-Nya Tuhan ingin melihat diri-Nya di luar diri-Nya, dan oleh karena itu dija-dikan-Nya alam ini. Dengan demikian, alam merupakan cermin bagi Tuhan. Ketika Tuhan ingin melihat diri-Nya, Ia melihat pada alam. Atau, Tuhan ingin diketahui, maka Ia menampakkan diri dalam bentuk *tajjalli*. Zat Tuhan yang unik dan transendental itu bertajjalli dalam tiga martabat melalui sifat dan asma-Nya, yang akhirnya muncul dalam berbagai wujud empirik. Tiga martabat itu ialah *ahadiyah*, *wahadiyah*, dan *syuhudi*.

Dalam *martabat pertama*, **ahadiyah**, wujud Tuhan merupakan zat yang mutlak, tidak bernama, tidak bersifat. Ia (Tuhan) tidak dapat dipahami dan dikhayalkan. Tuhan berada dalam keadaan murni bagaikan *fi al-amma* 'kabut gelap': tidak sesudah, sebelum, terikat, terpisah, di atas, di bawah, tidak pula bernama atau dinamai. Jadi, Tuhan tidak dapat dikomunikasikan atau diketahui. *Martabat kedua*, **wahadiyah**, adalah *ta'ayyun awwal* 'penam-pakan awal', atau *tajjalli* zat pada sifat, atau zat yang *mujarrad* 'unik' itu bertajjalli melalui sifat dan asma-Nya. Zat tersebut dinamakan Allah, Pe-ngumpul dan Pengikat Sifat-Sifat dan Asma Yang Maha Sempurna (*al-asma al-husna*). Namun, asma dan sifat itu sendiri identik dengan zat. Di sini (kita) berhadapan dengan zat Allah Yang Esa, tetapi Ia mengandung di dalam diri-Nya berbagai bentuk potensial dari hakikat alam semesta (*a'yan tsabitah*). Sedangkan *martabat ketiga*, **syuhudi**, disebut juga limpahan suci atau *ta'ayyun tsani* 'penampakan diri peringkat kedua'. Di sini Tuhan bertajjalli melalui asma dan sifat-Nya dalam kenyataan empirik. Melalui firman *kun* 'jadilah', *a'yan tsabitah* secara aktual menjelma dalam berbagai citra alam empirik. Jadi, alam tidak lain adalah kumpulan fenomena empirik yang merupakan *wadah tajjalli* Tuhan, dan *wadah* itu sendiri merupakan *wujud* yang tak ada akhirnya. Selama ada Tuhan, alam akan tetap ada, ia hanya muncul dan tenggelam tanpa akhir.

Konsep tiga martabat (*tajjalli*) itu kemudian dikembangkan atau di-tambah lagi dengan empat martabat lain yang semakin empirik (nyata), yaitu martabat *alam*

*arwah*, *alam mithal*, *alam ajsam*, dan *alam insan*. Martabat ***alam arwah*** adalah Nur Muhammad yang dijadikan Tuhan dari nur-Nya, dan dari Nur Muhammad itulah muncul roh segala makhluk. Martabat ***alam mithal*** adalah diferensiasi dari Nur Muhammad dalam rupa roh per-orangan, seperti laut melahirkan dirinya dalam citra ombak. Martabat ***alam ajsam*** adalah alam material yang terdiri atas unsur: api, angin, tanah, dan air. Empat unsur tersebut menjelma dalam citra lahiriah dari alam ini dan mereka saling menyatu dan suatu waktu terpisah. Sedangkan martabat ***alam insan*** (alam paripurna) merupakan himpunan dari segala martabat sebe-lumnya; dan martabat-martabat itu paling jelas tampak pada diri Nabi Muhammad SAW (*Ensiklopedi Islam*, 1994:40--41). Oleh karena itu, Nabi Muhammad SAW disebut sebagai *insan kamil* (manusia sempurna).

Demikian ajaran dan atau pandangan tasawuf Syamsuddin as-Sumatrani. Walaupun sama-sama sebagai tokoh aliran *wujudiyah* atau penganut paham *wahdat al wujud*, khususnya di daerah Aceh, pada dasarnya Syamsuddin berbeda dengan Hamzah Fansuri. Hamzah Fansuri adalah tokoh sufi pencari Tuhan, yang mencoba mencari Tuhan karena dorongan batin; sedangkan Syamsuddin adalah tokoh sufi yang merasa perlu untuk mengenali hakikat dari segala yang ada serta mengetahui kesatuan yang tersembunyi. Menurut Syamsuddin, mengenali Tuhan itu sangatlah sulit, dan oleh sebab itu seseorang harus dibimbing oleh guru yang sempurna agar tidak sesat (bdk: Liaw, 1982:194; Baried, 1992:8). Tujuan akhir yang hendak dicapai seorang sufi adalah makrifat, yaitu pengetahuan tentang segala yang meliputi. Dalam makrifat itu juga berlebur orang yang mengenal Tuhan.

#### 4. Beberapa Kecaman

Sejarah telah mencatat bahwa sejak abad ke-16 Syamsuddin banyak dikecam dan dicerca, tidak hanya oleh ahli sufi pada zamannya tetapi juga para ahli Islam pada abad-abad sesudahnya. Kecaman yang amat tajam pertama kali datang dari Nuruddin ar-Raniri (nama lengkapnya *Nuruddin Muhammad bin Ali bin Hasanji bin Muhammad bin Hamid ar-Raniri al-Quraisyi asy-Syafi'i*), seorang ulama besar dan syekh Tarekat Rifaiah di India yang merantau dan akhirnya menetap di Aceh sejak 31 Mei 1637. Setelah menetap dan kemudian diangkat menjadi mufti oleh Sultan Iskandar Tsani di Kesultanan Aceh, Nuruddin aktif mengembangkan ajaran tasawuf *suni* (ortodoks) yang berasal dari paham *Ahlu'l-Sunnah wa'l-Jama'ah* (pengikut al-Ghazali) dan bermazhab *Syafi'i*. Ajaran yang kemudian dituangkan dalam beberapa karangannya itu, antara lain *Asrar al-Arifin*, *Syarab al-Asyikin*, *al-Muntahi*, *Hujjatu'l Shiddiq*, *Tibyanun fi Ma'rifati'l-Adyan*, *Ma'ul-Hayat*, dan *Fathu'l-Mubin*, berisi serangan tajam terhadap paham *Wujudiyah* yang sebe-lumnya dianut oleh Syamsuddin (dan Hamzah Fansuri). Menurut Nurud-din, ajaran Hamzah dan Syamsuddin adalah ajaran yang *mulhidah* 'sesat'.

Dalam karangan-karangannya tampak bahwa ada dua hal pokok ajaran *wujudiyah* yang ditentang keras oleh Nuruddin. Pertama, kesatuan wujud Tuhan dengan makhluk, dan kedua, perbedaan antara syariat dan hakikat (*Ensiklopedi Islam*, 1994:48--49). Terhadap masalah yang pertama Nuruddin menjelaskan bahwa jika Tuhan dan makhluk hakikatnya adalah satu, maka dengan sifat-sifat ketuhanannya ia akan dapat mengetahui segala yang ada di langit dan di bumi dan berbuat apa saja

yang dikehendaki. Hal demikian, menurut Nuruddin, mustahil terjadi pada manusia. Dinyatakan bahwa ajaran “wujud Allah itu adalah wujud makhluk dan wujud makhluk adalah wujud Allah” mengandung empat kemungkinan yang mustahil terjadi pada Allah SWT. Empat kemustahilan itu ialah (1) *intiqaal*, artinya wujud Allah SWT berpindah kepada makhluk, seperti orang berpindah dari satu tempat ke tempat lain; (2) *ittihad*, artinya dua wujud menjadi satu, seperti bersatunya emas dengan tembaga; (3) *hulul*, artinya wujud Allah SWT masuk ke dalam makhluk, seperti air masuk ke dalam kendi; dan (4) *ittisal*, artinya wujud Allah SWT berhubungan dengan makhluk, seperti manusia dengan anggotanya. Sementara itu, terhadap masalah yang kedua, Nuruddin menolak pernyataan tentang syariat berbeda dengan hakikat dan karena itu perbedaan Tuhan dengan makhluk hanya dari segi syariat, bukan dari segi hakikat. Nuruddin menolak hal ini dengan mengemukakan sejumlah pandangan dari para ulama (bdk. Liaw, 1982:195--196; Baried, 1985:294--295).

Kecaman Nuruddin yang tajam terhadap ajaran Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani pada akhirnya berakibat buruk, karena seluruh karangan Hamzah dan Syamsuddin kemudian dibakar habis. Bahkan, Nuruddin berhasil ‘membujuk’ Sultan Iskandar Tsani, sehingga Sultan memerintahkan agar seluruh pengikut Hamzah dan Syamsuddin menyingkalkan ajarannya, dan yang tidak mematuhi perintahnya (akan) dibunuh. Untunglah masih ada beberapa pengikut yang berhasil lolos dari tragedi pembantaian besar-besaran sehingga ada beberapa karangan Hamzah dan Syamsuddin yang terselamatkan. Telah lebih dari tiga abad lamanya tragedi tersebut menjadi misteri, karena pertanyaan *apakah benar ajaran Hamzah dan Syamsuddin itu sesat, atau apakah tragedi itu tidak lebih hanya bersifat politis*, belum terjawab. Jawaban pertanyaan tersebut memang sulit dicari karena data karya Hamzah dan Syamsuddin sebagai pendukung penelitian sangat sedikit.

Akibat dari sedikitnya data itu pulalah para peneliti pada abad ini cenderung ‘menerima apa adanya’ pandangan Nuruddin, sehingga mereka cenderung pula menyatakan bahwa ajaran Syamsuddin (dan Hamzah) adalah ajaran yang sesat kafir (*mulhid* dan *zindiq*), tidak sesuai dengan ajaran Islam. Para peneliti yang agaknya masih ‘berpihak’ pada Nuruddin antara lain ialah Nieuwenhuijze, Winstedt, Johns, dan Harun Hadiwijono. Nieuwenhuijze (1945) menyatakan bahwa keduanya, Hamzah dan Syamsuddin, adalah sufi-sufi yang menyimpang (*kettersche mistici*); Winstedt (1977) mengatakan bahwa kedua sufi itu termasuk dalam kelompok pengarang tasawuf yang menyimpang (*group of writers on heretical mysticism*); Johns (1957) mengatakan bahwa mereka sebagai penganut serba Tuhan yang menyimpang (*heterodox pantheism*); dan Hadiwijono (1967) menyebut kedua orang itu sebagai penyebar ajaran yang menyimpang dari ajaran yang benar atau tidak sama dengan ajaran Alquran (*deviate from the orthodox doctrine... is not similar to that of Qur'an*) (lihat Dahlan, 1992:99).

Demikian antara lain beberapa kecaman terhadap ajaran Syamsuddin (dan Hamzah) sejak abad ke-16 hingga abad ke-20. Kalau dilacak lebih jauh lagi, barangkali masih banyak penelitian yang bernada sama, yaitu mengecam Syamsuddin, tetapi secara garis besar pandangan mereka tentu tidak jauh berbeda dengan pandangan di atas. Barulah dalam disertasinya yang cukup representatif, *Tasawuf Syamsuddin Sumatrani* (1992), Dahlan dengan tegas menyatakan pembelaan terhadap Syamsuddin

as-Sumatrani dan ajaran-ajarannya. Pembelaan ini tampak dalam paparan pasal berikut.

## 5. Pembelaan Terhadap Syamsuddin as-Sumatrani

Tuduhan-tuduhan terhadap Syamsuddin dan ajarannya itu dapat dikatakan 'masuk akal' karena memang didasari oleh dalil *'aqli* dan *naqli* (Baried, 1985:293) atau didasari penelitian yang menggunakan data primer yang akurat. Akan tetapi, mengenai hal ini Dahlan (1992) mengingatkan bahwa butir-butir pengajaran yang sering ditafsirkan secara negatif itu hendaknya dinilai dan ditafsirkan kembali secara lebih tepat dan benar. Sebab jika tidak, penafsirannya dapat menyesatkan. Oleh sebab itu, dengan menggunakan data primer sejumlah 19 buah karya Syamsuddin, Dahlan akhirnya menjelaskan (membela) ajaran *wujudiyah* melalui, antara lain, butir-butir berikut.

### (1) Tuhan Meliputi Segala Sesuatu

Ajaran Syamsuddin (dan kaum *wujudiyah* umumnya) tentang Tuhan meliputi segala sesuatu mengandung pengertian bahwa yang meliputi segala sesuatu itu bukan hanya ilmu dan kekuasaan-Nya, melainkan juga wujud atau zat-Nya. Ajaran ini jelas tidak bertentangan dengan ajaran dasar Islam, karena di dalam Alquran dijumpai juga ayat-ayat yang berbunyi *Ketahuilah, sesungguhnya Ia meliputi segala sesuatu* (QS 41:54); *Dan Allah meliputi segala sesuatu; Dan Allah meliputi apa yang mereka lakukan* (QS 4:108; 126). Mengenai hal ini Syamsuddin juga telah memaparkan dengan jelas dalam karyanya *Syarh Ruba'i Hamzah Fansuri* (h.19--20) (lihat juga Hasjmy, 1976:63--64). Mengapa Tuhan meliputi segala sesuatu dengan zat-Nya, menurut Syamsuddin, karena Dia-lah yang mengharmonikan segala sesuatu, serta dengan Dia berwujud dan bergantung keharmonian segala sesuatu. Lebih dari itu, karena kemutlakan-Nya, meresap pada zat-zat segenap alam dan menjadi hakikat segala sesuatu.

Ajaran bahwa wujud atau zat Tuhan meliputi segala sesuatu mengandung pula pengertian bahwa wujud atau zat Tuhan berada dalam kandungan setiap bagian alam. Hal inilah yang ditafsirkan secara negatif oleh Nuruddin (dalam *Ma'al-Hayat li Ahl al-Mamat* dan *Aqa'id al-Syufiyyat al-Muwwahhidin*), dengan alasan bahwa dengan keberadaan wujud atau zat dalam kandungan alam, berarti wujud Tuhan bercampur dengan wujud alam sehingga wujud Tuhan tercemar. Namun, yang menjadi pertanyaan: betulkah keberadaan wujud Tuhan dalam kandungan alam menyebabkan wujud Tuhan tercemar? Menurut kaum *wujudiyah*, hal itu sama sekali tidak membuat wujud Tuhan tercemar. Ini terlihat jelas dalam tulisan Hamzah Fansuri *Syarab al-Asyikin* (Al-Attas, 1970:313--314). Selain itu, menurut kaum *wujudiyah*, bahwa ajaran Tuhan meliputi segala sesuatu dengan zat-Nya mengandung arti bahwa wujud atau zat Tuhan berada dalam kandungan alam, tetapi bukan hanya dalam kandungan alam, sebab zat Tuhan adalah mutlak dan alam adalah terbatas. Oleh Syamsuddin, hal itu digambarkan bagai satu biji sawi dengan lautan yang maha luas; atau oleh Hamzah digambarkan bagai satu buih dibandingkan lautan yang tak terhingga. Jadi, ajaran Syamsuddin tidaklah dapat dikatakan sebagai ajaran sesat, tetapi sesuai dengan ajaran dasar Islam. Apalagi, menurut Dahlan, dalam Kitab Suci

sendiri tidak ada keterangan eksplisit tentang di mana keberadaan wujud atau zat Tuhan.

## **(2) Wujud Alam Wujud Tuhan**

Ajaran Syamsuddin yang diserang habis-habisan oleh Nuruddin ter-utama adalah ajaran yang mengungkapkan bahwa wujud alam adalah wujud Tuhan atau wujud Tuhan adalah wujud alam. Ungkapan Syamsuddin itu antara lain terdapat dalam naskah nomor 7022 (A) (h.43--56), naskah F (h.219), dan naskah nomor 8760 (h.10a). Akan tetapi, menurut Dahlan, tampak bahwa penilaian Nuruddin tidak didasari oleh pemahaman secara *tasybih* dan *tanzih*, tetapi hanya *tasybih* atau *tanzih* saja. Padahal, seperti terungkap dalam tulisannya, bahwa pemahaman terhadap pernyataan itu harus dilandasi dengan *tasybih* sekaligus *tanzih*. Jika orang yang makrifahnya hanya bersifat *tasybih* semata, orang itu akan *jahil* 'bodoh' dan kafir; dan jika makrifahnya hanya *tanzih* semata, makrifahnya tidak akan sempurna. Jadi, orang harus bersikap men-*tasybih*-kan Tuhan dengan *tasybih* yang tidak melenyapkan *tanzih*, atau bersikap men-*tanzih*-kan Tuhan dengan *tanzih* yang tidak menafikan *tasybih*.

Dengan pemahaman seperti itu niscaya pernyataan tentang wujud alam adalah wujud Tuhan atau sebaliknya adalah mengacu pada pengertian: wujud alam menyerupai wujud Tuhan atau hakikat alam menyerupai hakikat Tuhan, namun keduanya tetap berbeda dan tak setara karena Tuhan Maha Sempurna dan tak terbatas, sedangkan alam terbatas dan tak sem-purna. Hal demikian tampak jelas dalam tulisan Hamzah (*Asrar al-Arifin*), bahwa alam tidaklah berwujud engan wujudnya sendiri, tetapi dengan wujud Tuhan, yang diibaratkan bagai bulan yang cahayanya berasal dari matahari. Maksud alam berwujud dengan wujud Tuhan adalah alam berwujud dengan wujud yang dipancarkan Tuhan, bagai bulan yang bercahaya dengan cahaya yang dipancarkan matahari, dan cahaya bulan itu selamanya bergantung pada cahaya matahari. Jadi, "wujud yang me-mancarkan" itu adalah "wujud Tuhan", dan ungkapan "wujud Tuhan" mengacu pada Tuhan sendiri, bukan pada alam. Sementara "wujud yang dipancarkan Tuhan", selain disebut "wujud alam", juga disebut "wujud Tuhan". Jika disebut dengan ungkapan "wujud Tuhan", maka ungkapan itu tidak mengacu pada Tuhan, tetapi pada alam yang dipancarkan-Nya. Ini jelas tidak bertentangan dengan ajaran dasar Islam.

## **(3) Tamsil atau Perumpamaan**

Dalam pengajarannya Syamsuddin, juga kaum *wujudiyah* pada umumnya, sering menggunakan tamsil atau perumpamaan. Tamsil atau per-umpamaan itu digunakan untuk lebih memudahkan kalangan awam mema-haminya. Tamsil yang sering digunakan antara lain adalah: *air* (laut) dengan *ombak*, *manikam* dengan *batu*, *kapas* dengan *kain*, yang *empunya bayang-bayang* dengan *bayang-bayang*, dan *mata-hari* dengan *sinar dan panasnya*. Akan tetapi, tamsil semacam itu oleh Nuruddin ar-Raniri di-*kufur*-kan, dan peng-*kufur*-an itu antara lain tampak dalam karyanya *Tibyan fi Ma'rifat al-Adyan* (h. 49b) dan *Jawahir al-Ulum fi Kasyf al-Ma'lum* (h. 15), khususnya tentang tamsil antara *biji* dan *pohon*. Dalam pemahaman Nuruddin, tamzil itu ditafsirkan bahwa pada mulanya segenap alam berwujud dalam kandungan Tuhan,

kemudian alam itu keluar dari-Nya seperti pohon kayu keluar dari satu biji; dengan keluarnya itu, jadilah Tuhan berada dalam alam dan bersatu dengannya.

Menurut Dahlan, pemahaman Nuruddin terhadap tamsil tersebut sama sekali tidak proporsional, karena alam yang dikatakan Nuruddin berwujud dalam kandungan zat Tuhan itu hanyalah memiliki wujud ilmi dalam ilmu Tuhan. Dengan kata lain, alam baru berupa ide-ide dalam ilmu-Nya dan biasa disebut dengan hakikat-hakikat mantab (*a'yan tsabitah*). Karena itu, tidak dapat dipahami bahwa alam dalam ilmu Tuhan itu berupa wujud aktual (*'ayani*). Alam sebagai *a'yan tsabitah* dalam ilmu Tuhan itulah yang ditamsilkan oleh kaum *wujudiyah* sebagai pohon dalam biji; yang ada bukan wujud aktualnya, melainkan ide-idenya. Jadi, jelas bahwa ini tidak bertentangan dengan ajaran dasar Islam. Secara tegas Dahlan (1992:105) menyatakan bahwa peng-kufur-an terhadap tamsil Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani oleh Nuruddin ar-Raniri sama sekali tidak dapat dipertanggungjawabkan.

Selain itu, pemahaman terhadap tamsil-tamsil tersebut hendaknya dihubungkan juga dengan butir-butir ajaran Syamsuddin yang lain, misalnya seperti yang terdapat dalam *Syarh Ruba'i Hamzah Fansuri*. Ketika memberi komentar terhadap syair Hamzah yang berbunyi: //Dengar ini hai anak ratu / Ombak dan air asalnya satu / Seperti manikam **muhith** dengan batu / Itulah tamsil engkau dan ratu //, Syamsuddin menjelaskan, khususnya tamsil antara ombak (alam) dengan (air) laut (Tuhan), bahwa ombak itu harus diartikan sebagai: tidak terpisah dengan air (laut), bergantung keberadaannya pada air, tidak mungkin ada tanpa air, dan berasal atau muncul dari air. Dalam pengertian tersebut jelas bahwa tidak satu pun tamsil-tamsil itu bertentangan dengan ajaran Islam.

#### **(4) Paham Pancaran (Isyraq atau Faydh)**

Paham yang dianut oleh Syamsuddin dan kaum *wujudiyah* pada umumnya tentang *alam itu qadim* mendapat serangan hebat tidak hanya dari kelompok Nuruddin tetapi juga dari ulama klasik sejak zaman al-Ghazali. Menurut Dahlan (1992:106), peng-kufur-an terhadap paham tentang *alam itu qadim* juga sama sekali tidak dapat dipertanggungjawabkan. Sebab akidah bahwa Tuhan menciptakan alam tidak sejak *qidam* sehingga alam bukan *qadim*, dan akidah bahwa Tuhan menciptakan alam sejak *qidam* sehingga alam *qadim*, keduanya sama-sama bukan akidah dasar Islam. Akidah dasar Islam menyatakan bahwa alam diciptakan Tuhan, bukan ada dengan sen-dirinya. Dengan demikian, kaidah tentang alam diciptakan Tuhan *sejak* atau *bukan sejak qidam*, kendati bertentangan, tetapi itu tidak bertentangan dengan akidah Islam. Karena itu, peng-kufur-an terhadap salah satu atau keduanya, tidaklah masuk akal.

Untuk memperjelas hal tersebut Dahlan menyarankan agar akidah itu tidak dipahami secara harafiah saja, tetapi secara tepat dan benar. Dalam naskah nomor 7022 (A), Syamsuddin juga menjelaskan tentang penciptaan alam ini. Katanya: "Tatkala *al-Haqq* berkehendak melahirkan apa yang Ia kehendaki dari segala ide-ide *mumkin* yang dimaklumi-Nya, maka Ia cip-takanlah apa yang Ia kehendaki itu dengan hukum-hukumnya, efek-efeknya, dan akibat-akibatnya..." (Dahlan, 1992:105). Dari pernyataan itu jelas bahwa penciptaan, kelahiran, atau pemancaran (*emanasi*) alam

itu bu-kanlah berlangsung dengan sikap pasif dari Tuhan, tetapi merupakan akibat, manifestasi, atau realisasi kehendak-Nya.

### **(5) Kemakhlukan Alquran**

Ajaran tentang kemakhlukan Alquran sebenarnya tidak ada dalam ajaran Syamsuddin, tetapi dalam ajaran Hamzah Fansuri. Hal itu tertuang dalam karyanya *Asrar al-Arifin* (h. 248). Namun, karena Syamsuddin adalah murid Hamzah Fansuri, jelas bahwa Syamsuddin juga diserang dan di-kufur-kan oleh Nuruddin. Peng-kufur-an itu tampak dalam karyanya *Tibyan fi M'rifat al-Adyan* (h. 70--71). Bagi para ulama *wujudiyah*, Alquran adalah makhluk karena menganggap ia adalah kumpulan ayat-ayat berbahasa Arab, sedangkan bagi para ulama *ahlu'l-sunnah wa'l-Jama'ah* Alquran adalah bukan makhluk karena menganggap ia adalah makna abstrak dalam diri Tuhan. Meskipun pendapat tersebut bertentangan, menurut Dahlan (1992:108) keduanya tidak bertentangan dengan ajaran dasar Islam. Yang menjadi akidah pokok Islam adalah bahwa ayat-ayat berbahasa Arab yang diturunkan atau diwahyukan Tuhan kepada Nabi Muhammad SAW itu adalah Kitab Suci dari Tuhan yang wajib ditaati, dipedomani, dan dijadikan sumber ajaran paling utama bagi setiap orang Islam. Oleh sebab itu, tindakan peng-kufur-an yang dilakukan Nuruddin terhadap kaum *wujudiyah* tidak dapat dibenarkan secara teologis. Selain tidak ada dalil 'aqli yang kuat, juga dalil naqli yang digunakan untuk meng-kufur-kan bukan dari hadits Nabi, sehingga tidak pantas untuk dijadikan alasan meng-kufur-kan paham tersebut.

Demikian antara lain butir-butir pembelaan terhadap ajaran tasawuf Syamsuddin as-Sumatrani khususnya dan kaum *wujudiyah* umumnya. Dari beberapa butir pembelaan itu akhirnya dapat disimpulkan bahwa ajaran Syamsuddin memang mengandung ajaran paham *wahdat al-wujud*. Paham tersebut berkait erat dengan pahamnya yang menyerupakan Tuhan dengan alam (*tasybih*) dan menyucikan Tuhan dari kesamaan atau kesetaraan dengan alam (*tanzih*). Menurut ajarannya tentang *tasybih* yang tidak meng-hilangkan *tanzih*, atau tentang *tanzih* yang tidak mengingkari *tasybih*, alam memiliki kemiripan atau keserupaan dengan Tuhan, namun alam tetap lain dari Tuhan karena alam itu terbatas sedangkan Tuhan itu mutlak. Sementara itu, diakui bahwa memang ada beberapa butir ajaran Syamsuddin yang terasa "ganjil", tetapi jika ajaran itu dipahami dengan kacamata *tasybih* yang tidak mengingkari *tanzih*, niscara ajaran itu tetap mengacu pada pengertian yang tidak bertentangan dengan akidah Islam. Oleh karena itu, Syamsuddin yang mengajarkan paham *wahdat al-wujud*, --dinilai dari sudut pandang teologis--, tidak pantas jika disebut sesat, kafir, *mulhid*, dan *zindiq*.

Penilaian positif lain terhadap paham *wujudiyah* umumnya dan Syamsuddin khususnya sebelumnya juga sudah ada, antara lain oleh Naquib Al-Attas (1970), Bahrun Rangkuti (1966), dan Abdul Hadi W.M. (1986). Al-Attas menyatakan bahwa tasawuf yang diajarkan oleh Hamzah Fansuri dan pengikutnya (Syamsuddin) adalah tasawuf klasik yang belum tercemar oleh ajaran yang sesat. Memang benar ada gejala 'pemalsuan' tasawuf pada waktu itu, tetapi bukan dari Hamzah. Bahkan, kata Al-Attas (Hadi, 1986: 160), ketika Hamzah pulang ke Sumatra dari Persi, Nuruddin ar-Raniri telah tiba di Sumatra dan membawa pandangan yang salah tentang *wujudiyah* dari India. Oleh karena itu, secara eksplisit (mungkin) dapat dikatakan bahwa penyerangan

Nuruddin terhadap Hamzah dan Syamsuddin (pembakaran karya-karya dan pembantaian pengikutnya) lebih disebabkan karena latar belakang politik, bukan karena ajarannya dinilai menyimpang (bdk: Hadi, 1986:155). Sementara itu, Bahrin Rangkuti (1966) berpendapat bahwa Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani sebenarnya hendak mewujudkan bahwa segalanya berpusat pada Allah SWT, bukan pada yang lain. Karena itu, kurang pada tempatnya bila Syamsuddin dituduh sebagai sufi yang sesat dan kafir.

## 6. Penutup

Dari seluruh uraian mengenai riwayat, karya-karya, ajaran, kecaman, dan pembelaan terhadap Syamsuddin as-Sumatrani, akhirnya dapat disimpulkan beberapa hal berikut. Syamsuddin adalah salah seorang dari dua ulama sufi yang mengembangkan ajaran *wujudiyah (wahdat al-wujud)* di daerah Aceh (Melayu) pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Muda (abad 16--17). Namun, oleh Nuruddin ar-Raniri, penganut paham *ahlu'l-sunnah wa'l-jama'ah*, Syamsuddin dikecam sebagai penyebar ajaran tasawuf yang sesat kafir (*mulhid* dan *zindiq*). Akibatnya, karya-karya dan pengikutnya dimusnahkan dan dibantai. Tuduhan bahwa ajaran tasawuf Syamsuddin adalah ajaran sesat masih berlangsung sampai abad ke-20, dan itu terbukti melalui banyaknya penelitian --yang meneliti karya-karya Hamzah, Syamsuddin, dan Nuruddin-- yang sependapat dengan pandangan Nuruddin. Mereka pada umumnya menyatakan bahwa Syamsuddin mem-bawa ajaran tasawuf yang menyimpang.

Akhir-akhir ini tampak bahwa keadaan telah berubah. Tuduhan yang menyatakan bahwa Syamsuddin adalah sufi yang sesat kafir sudah semakin berkurang, karena para ahli telah berupaya keras untuk mengkaji kembali karya-karyanya secara lebih intens dan representatif. Berdasarkan kajian-kajiannya itu sebagian ahli telah 'berani' menyimpulkan bahwa ajaran Syamsuddin tidak menyimpang, tetapi sesuai dengan akidah dasar Islam. Berbagai simpulan yang dapat dikatakan provokatif itu akhirnya dapat membuka mata kita, sehingga kita tidak secara sembarangan menuduh Syamsuddin sebagai sufi yang sesat kafir. Walaupun, tentu saja, pernyataan terakhir itu perlu juga diuji kembali melalui serangkaian penelitian yang lebih tuntas dan menyeluruh.

## Daftar Pustaka

- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. 1970. *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press.
- . 1972. *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*. Kuala Lumpur: Universitas Kebangsaan.
- Baried, Siti Baroroh. 1985. *Perkembangan Ilmu Tasawuf di Indonesia: Suatu Pendekatan Filologis*. Dalam *Bahasa, Sastra, Budaya* (Sutrisno, ed.). Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

- . 1987. *Ruba'i Hamzah Fansuri dan Syarh Ruba'i Hamzah Fansuri*. Dalam *Punya: Cenderamata untuk Prof. A. Teeuw* (Bagus, ed.). Denpasar: Pustaka Siddanta.
- . 1992 (cetakan ke-2). *Syair Ikan Tongkol: Paham Tasawuf Abad XVI-XVII di Indonesia*. Dalam *Dari Babad dan Hikayat sampai Sejarah Kritis* (Alfian, ed.). Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Braginsky, V.I. 1993. *Tasawuf dan Sastera Melayu: Kajian dan Teks-Teks*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa dan Universitas Leiden.
- . 1994. *Nada-Nada Islam dalam Sastera Melayu Klasik*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- . 1994. *Erti Keindahan dan Keindahan Erti dalam Kesusasteraan Melayu Klasik*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Dahlan, Abdul Azis. 1991. *Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi: Tinjauan Filo-sofis*. Dalam **Ulumul Qur'an**, Volume II, No. 8, Thn. 1991.
- . 1992. *Tasawuf Syamsuddin Sumatrani*. Disertasi IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta.
- . 1992. *Pembelaan Terhadap Wahdat al-Wujud: Tasawuf Syamsuddin Sumatrani*. Dalam *Ulumul Qur'an*, Volume III, No. 3, Thn. 1992.
- . 1993. *Pengajaran tentang Tuhan dan Alam: Paham Tawhid Ibn 'Arabi*. Dalam *Ulumul Qur'an*, Volume IV, No. 5, Thn. 1993.
- Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam. 1994 (cetakan ke-3). *Ensiklopedi Islam No. 4 dan 5*. Jakarta: Intermassa.
- Hadi W. M., Abdul. 1986. *Hamzah Fansuri: Bapak Sastra dan Bahasa Melayu*. Dalam *Horison*, Mei 1986.
- Hadiwijono, Harun. 1975. *Kebatinan Islam Abad XVI*. Jakarta: Gunung Mulia.
- Hamka. 1984. *Tasauf*. Jakarta: Pustaka Panjimas.
- Hasjmy, A. 1976. *Ruba'i Hamzah Fansuri*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Liaw, Yock Fang. 1982 (cetakan ke-3). *Sejarah Kesusasteraan Melayu Klasik*. Singapura: Pustaka Nasional.
- Nasution, Harun. 1973. *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.

Nieuwenhuijze, van. 1945. *Samsu'-Din van Pasai*. Leiden: E. J. Brill.

Rangkuti, Bahrin. 1966. *Asrar-i Khudi Muhammad Iqbal*. Jakarta: Bulan Bintang.

Teeuw, A. 1994. *Indonesia: Antara Kelisanan dan Keberaksaraan*. Jakarta: Pustaka Jaya.

Zoetmulder. 1990. *Manunggaling Kawula Gusti: Pantheisme dan Monisme dalam Sastra Suluk Jawa: Suatu Studi Filsafat*. Jakarta: Gramedia.